Finitud del hombre y límites del conocimiento en Descartes y Leibniz[1]

por

Roberto Torretti

Al profesor Bogumil Jasinowski.

Que nuestra condición es precaria, imperfecta, finita, es una verdad tan sabida que casi es de mal gusto recordarla. Desde niños debemos resignarnos a no obtener todo lo que deseamos, y cada día que pasa aumenta el número de los proyectos, grandes o pequeños, que no hemos logrado realizar. Muy pronto, también, adivinamos que una misma noche nos espera a todos y que cuando ingresemos en ella habremos sido sólo el sueño de una sombra.

Lo precario de nuestra condición no puede menos que afectar nuestros conocimientos. No podrán ser muy vastos ni muy sólidos, si los hemos adquirido con nuestras escasas fuerzas en el breve lapso en que disponemos de ellas. Sin embargo, aunque esta reflexión es tan obvia, no se suelen sistematizar sus consecuencias. El hombre es naturalmente dogmático, y está tanto más seguro del alcance ilimitado de su inteligencia cuanto más estrecho sea el campo en que ha

[1]Conferencia dictada en la Universidad de Concepción en octubre de 1963. He creído oportuno aducir en las notas diversos pasajes que confirman o ilustran algunas de mis aseveraciones. Ello me ha parecido particularmente necesario en lo que concierne a Leibniz, pues el pensamiento de este autor está desparramado en muchas obras, poco difundidas en nuestro medio.

podido ejercerla. El sumo pontífice de tal o cual tribu primitiva tiene convicciones más precisas y más firmes sobre el origen del universo que un astrónomo moderno especialista en cosmología, y el hombre de campo que no sabe lo que es un barómetro predice y explica los cambios de tiempo con una certidumbre que le envidia el meteorólogo. Que esta tendencia a dogmatizar sin bases no es fácil de vencer lo confirma el penoso ejemplo contemporáneo de esos ilustres hombres de ciencia que, cautelosos y exigentes cuando se trata de juzgar, por ejemplo, una teoría química, adoptan aires de sabelotodo para opinar sobre política o moral; es como si el fino sentido crítico que los distingue como especialistas quedara colgado con el delantal en la puerta del laboratorio.

La reflexión metódica sobre los límites del conocimiento humano es una de las características distintivas de la filosofía moderna a partir del siglo XVII. Conviene observar que esa reflexión ha sido paralela a la expansión —metódica también y sin precedentes— que ha tenido desde entonces el saber humano efectivo. No es casual este desarrollo paralelo. Como hace ver John Locke, en la introducción a su famoso ensayo sobre la humana facultad de conocer, si delimitamos bien el campo en que podemos ejercerla con éxito, y concentramos allí nuestros afanes, obtendremos mucho mayor rendimiento de nuestras fuerzas que si las dilapidamos en un vano empeño de obtener aquello que está irremisiblemente fuera de nuestro alcance[2]. La obra citada de Locke, aparecida en 1690, es tal vez la

[2] "... Men, extending their inquiries beyond their capacities, and letting their thoughts wander into those depths where they can find no sure footing, it is no wonder that they raise questions and multiply disputes, which, never coming to any clear resolution, are proper only to continue and increase their doubts, and to confirm them at last in perfect scepticism. Whereas, were the capacities of our understandings well considered, the extent of our knowledge once discovered, and the horizon found which sets the bounds between the enlightened and the dark part of things; between what is and what is not comprehensible by us, men would perhaps with less scruple acquiesce in the avowed ignorance of the one, and employ their thoughts and discourse with

primera que se propone como tema principal investigar los límites infranqueables en que la ciencia humana, como saber de un ser finito, está fatalmente encerrada. Podría verse en ella, por esto, el antecedente más significativo de la gran obra en que Kant, casi un siglo más tarde, dará su forma clásica al tratamiento de este problema. Locke, sin embargo, no es el primero a quien el tema preocupa. Su contemporáneo francés, el R. P. Malebranche, dedica largos capítulos de su obra más conocida, *La Recherche de la Vérité* (aparecida en 1674), a investigaciones similares a las de Locke por su intención, aunque diferentes de ellas en cuanto a su método y alcance. Y, como nos proponemos mostrar en este trabajo, la meditación sobre los límites del conocimiento humano tiene también su lugar en las filosofías de Descartes y Leibniz. Lo interesante es que en ellas este problema no tiene una conexión meramente episódica con el tema propiamente metafísico de la finitud de nuestro ser; mientras en Locke la evidencia de que somos finitos funda la presunción de que nuestro saber tiene que serlo, pero no cumple luego ningún papel en la investigación detallada de la finitud del saber, en las filosofías de Descartes y Leibniz, los límites y el carácter del saber humano se determinan con seguridad y precisión, a priori, junto con determinarse en qué reside la finitud esencial de nuestro ser. Este modo de proceder está mucho más cerca del propio pensamiento de Kant que la "noogonía"[3] de Locke, la cual, no obstante su sobriedad, anticipa y prepara más bien las construcciones fantásticas de la psicología asociacionista. También, pues, en este punto, fundamental en su filosofía, Kant se nos presenta como el heredero de la tradición de la metafísica continental, aunque en éste, también, como nadie, ha sabido enriquecerla y ahondarla.

more advantage and satisfaction in the other". *An essay concerning human understanding,* Introduction, Nº 7, ed. A. C. Fraser, vol. I, págs. 31 y s.

[3]La expresión es de Kant (*Kritik der reinen Vernunft,* A 271/B 327; cf. A x, A 86/B 119); no sé si la escogió pensando en el carácter fabuloso de las llamadas *teogonías* —como el clásico poema de Hesíodo.

1

En las *Meditaciones metafísicas*[4] de Descartes, el tema de nuestra precariedad se hace presente justamente a propósito de la incertidumbre y fragilidad de nuestros conocimientos. Hastiado de las contradicciones y oscuridades del pretendido saber de su tiempo, Descartes quiere establecer la ciencia humana sobre bases ciertas. Para ello, estima necesario purgarla de todas las opiniones que pudieran suscitar la duda más leve. La barrida cartesiana abarca el conocimiento sensible de las existencias, porque cabe confundirlo con los sueños, y el conocimiento intelectual de las esencias, porque nuestra inteligencia bien podría estar constituida de tal modo que infaliblemente errara. La duda radical descarga, pues, nuestra alma del peso ingente de cuanto hemos creído saber; de este modo, empero, consigue destacar la certeza de una verdad que ninguna duda puede amenazar: yo, que dudo, existo. Esta certidumbre irrebatible, puesto que cada intento de quebrantarla la confirma, reviste en el pensamiento de Descartes un significado triple:

Ante todo, como primera certeza inquebrantable que se ha conseguido establecer, constituye un paradigma de la certeza, un criterio para reconocerla, si hace falta. Que yo existo es una verdad cierta, de la que no puedo dudar. Toda otra verdad cierta, si efectivamente lo es, tendrá que compartir los caracteres de ésta. Descartes concluye: sólo puede tenerse por segura una verdad que conozco con la misma evidencia que ésta, sólo pueden aceptarse como ciertos y tener cabida en la ciencia los conocimientos que poseen la misma "claridad y distinción" que el conocimiento primordial de que yo existo.

[4] *Meditationes de prima philosophia,* 1641, ahora en *Oeuvres,* ed. Adam et Tannery (A. T.), tomo VII; la traducción francesa del Duque de Luynes aparece en 1647, ahora en A. T., tomo IX. Casi todos los pensamientos de Descartes expuestos en lo que sigue están desarrollados en esta obra; como ella es breve y muy conocida, he estimado ocioso dar referencias más precisas.

En segundo lugar, la conciencia que me revela de modo indubitable mi propia existencia, no es una conciencia indeterminada; sé que existo, cuando sé que dudo, quiero, imagino, etc., lo cual entraña saber también qué es lo que imagino o quiero, acerca de qué dudo, etc. La certeza de la conciencia de sí sólo caracteriza a lo que llamamos así, en abstracto, por cuanto afecta a cada una de sus modalidades concretas; cada una de éstas es conciencia cierta de ella misma, como tal peculiar modalidad, y, para ello, necesariamente, conciencia cierta de su objeto o tema en tanto que objeto o tema suyo, en la medida exacta en que la conciencia tenga un objeto o tema preciso. (Aunque las determinaciones que la conciencia atribuye a este objeto en cuanto pretendidamente existe por sí mismo sean equivocadas, esas determinaciones convienen al objeto en cuanto tema de la conciencia, es decir, en cuanto —como dice Descartes— "está objetivamente en ella"). La conciencia de sí, en su concreto diferenciarse y transformarse, constituye pues por sí sola una fuente riquísima de conocimientos ciertos. En nuestros días, Edmund Husserl ha reprochado a Descartes el que no haya sabido o querido aprovecharla mejor[5]. Esto no significa, empero, que Descartes no la haya explotado a su manera. En efecto, el carácter a la vez cierto y determinado de la conciencia de sí le autoriza, en su parecer, para legitimar la interpretación cristiana del ser del hombre como alma unida a un cuerpo. Cuando dudo, quiero, sueño, opino, sé de mí con certeza que dudo, quiero, etc. Este saber me descubre como capaz de estos diversos actos, que se caracterizan por la conciencia de sí, y que Descartes reúne bajo la denominación genérica de "*cogitare*", "*penser*", pensar. La autoconciencia me descubre co-

[5]"Um dies alles verständlich zu machen, bedarf es zunächst der von Descartes versäumten Freilegung des unendlichen Feldes der transzendentalen Selbsterfahrung des ego. Die Selbsterfahrung und sogar in der Bewertung als apodiktische, spielt bekanntlich bei ihm selbst eine Rolle, aber das ego in der ganzen Konkretion seines transzendentalen Daseins und Lebens zu erschliessen und als ein systematisch in seine Unendlichkeiten zu verfolgendes Arbeitsfeld anzusehen, das lag ihm ferne". *Die Pariser Vorträge, Husserliana*, vol. I, pág. 12; cf. *Cartesianische Meditationen*, parágr. 10, *ibidem*, págs. 63-64.

mo un ser que piensa –pero no como un ser que come, que respira, que se mueve. Siento que como, que me muevo, y este sentir es cierto, como lo es también su objeto en tanto que, precisamente, objeto suyo; pero esto no implica que coma y me mueva de verdad: puedo estarlo soñando; mi vida terrena podría ser de punta a cabo un sueño en cuyo largo curso suelo soñar que sueño. Ahora bien, si sueño, existo, existo como ser soñante, pero ello no implica que exista como ser carnal. De ahí infiere Descartes que el alma, esto es, mi ser en tanto que soy precisamente capaz de pensar, se distingue realmente de mi cuerpo; ya que la certeza de que aquélla existe no basta para eliminar las dudas sobre la existencia de éste, de modo que la realidad del cuerpo no está implicada en la realidad del alma.

También la mencionada certeza indubitable del objeto de la conciencia, en tanto que objeto para ella, cumple un papel decisivo en las meditaciones de Descartes. Sin ella no podría establecerse la tercera, importantísima consecuencia que Descartes deriva de la certidumbre primordial de la conciencia de sí. Dios no existe quizás en realidad, pero es indudable que existe como un objeto de mi pensamiento: la idea de un ser infinito, aunque tal vez no corresponda a ninguna realidad fuera de mí, está, dice Descartes, "objetivamente" en mí. Ahora bien, esta realidad "objetiva" de Dios, esta realidad que incuestionablemente posee como objeto de mi creencia, de mi duda, o cuando menos de mi rechazo, constituye según Descartes una garantía suficiente de su realidad efectiva, como ente existente en sí y por sí. Me he descubierto como un ser finito: si fuera infinito no conocería la duda, podría cuando quisiera procurarme la certeza que me falta. Pero un ser finito no puede fabricar sin más la idea de lo infinito: esta idea no se obtiene, como algunos creen, simplemente potenciando lo finito –antes bien, la idea misma de potenciarlo, de potenciarlo hasta lo infinito, presupone la idea de lo infinito. Si el ser finito concibe lo infinito, es porque el ser infinito existe y ha puesto su idea en él. No podemos examinar aquí los detalles de este argumento; conviene, en cambio, recordar lo que Descartes

nos dice sobre la manera como se nos hace presente la idea de lo infinito: sostiene que es inherente a la misma conciencia de sí. Veamos cómo. Dijimos que lo infinito no puede concebirse por simple potenciación de lo finito dado; lo finito en cambio sólo puede concebirse como negación de lo infinito, sólo puede reconocerse como tal por contraste con la idea de aquél. De suerte, pues, que si la autoconciencia me revela mi finitud tiene que involucrar la idea de infinitud: mi propia insuficiencia sólo puede descubrírseme porque sé de una suficiencia perfecta que no poseo. Dada mi evidente imperfección, soy ciertamente incapaz de inventar la perfección: el ser perfecto existe sin duda, entonces, puesto que yo, en mi imperfección, lo pienso: la finitud consciente de sí es como tal, inmediatamente, revelación de lo infinito. El saber de la propia impotencia, en que consiste nuestra miseria, constituye a la vez nuestra grandeza como vivo testimonio de Dios. En sentido estricto somos pues sus mártires por el solo hecho de nacer.

Con ayuda de estos resultados, Descartes procede a determinar en qué reside la finitud del ser del hombre, estrechamente asociada, como veremos, a la insuperable limitación de nuestro saber. Es obvio que la finitud no puede ser accidental: un ente constitutivamente infinito no puede sufrir limitaciones, pues las supera con sólo quererlo. La finitud del hombre, pues, será inherente a su ser y habrá que definirla con referencia a éste. Vimos que Descartes determinaba el ser del hombre como alma unida a un cuerpo. La finitud tiene que ser propia del alma; no puede sobrevenirle, *per accidens,* cuando se une al cuerpo. Si consideramos nuestro ser anímico puramente como tal, nuestra existencia en tanto que precisamente "pensamos", descubrimos que ella se manifiesta como una serie de actos diversos que según Descartes pueden agruparse exhaustivamente en dos tipos básicos: actos de percibir y actos de querer (ambos conceptos tomados en su más amplia acepción) [6]. La capacidad de querer se

[6]*Principia philosophiae* (1644), pars prima, art. XXXII: "Omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum

llama voluntad, la capacidad de percibir, entendimiento. Nuestra alma tiene pues dos facultades y sólo dos: entendimiento y voluntad. Nuestra esencial finitud consistirá, por tanto, en una limitación intrínseca de una de estas dos facultades, o de ambas. Descartes hace ver que la voluntad o capacidad de querer no puede ser finita: o se tiene, o no se tiene; pero no admite grados. Para ello, debe distinguir, con un giro característico de su pensamiento abstractivo y analítico, entre el acto de voluntad, la decisión de querer o no querer, y el objeto sobre el cual el acto recae, objeto cuya representación compete al entendimiento. Es obvio que unas personas tienen deseos más ricos, o más precisos, o más amplios que otras, lo que parecería indicar que la voluntad admite grados, y puede, por lo mismo, acrecentarse o restringirse. Pero estas diferencias en los deseos provienen, dice Descartes, de una diferencia en los objetos, o, más estrictamente, de una diferencia en la representación de éstos: si los deseos de uno son más vastos que los de otros ello no indica una diferencia en sus voluntades, que no pueden sino ser iguales; indica antes bien, una diferencia de vigor y de riqueza en la respectiva imaginación. En cuanto a las diferencias de la llamada "fuerza de voluntad", no pueden convenir a la capacidad misma de querer, sino sólo a la constancia en su ejercicio. Si quiero algo de veras, lo quiero, por fuerza, absolutamente. Mi decisión puede cambiar, puede venir otra que la desplace; pero mientras se mantiene no es más ni menos efectiva que cualquier otra decisión. Si es correcta esta doctrina de Descartes, nuestra finitud sólo puede provenir de la limitación de nuestro entendimiento. Así lo afirma Descartes, que liga de este modo la finitud constitutiva de nuestro ser precisamente a la facultad de que depende en forma directa el alcance de nuestro saber. Somos finitos porque nuestro entendimiento es limitado: no sólo no nos permite percibir todo lo real, sino que ni siquiera nos capacita para percibir

unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi; ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi". (A. T., VIII, 17).

con claridad y distinción el sector que de hecho percibimos. Dijimos ya que sólo podemos conocer con certeza aquello que se nos presenta con la misma claridad y distinción con que sabemos de nuestra propia existencia. Es obvio que la mayor parte de los objetos de que hablamos no se nos presentan con esta evidencia. No es raro, pues, que nuestras opiniones sean inciertas o estén llenas de extravíos. Pero ¿cómo llegamos a juzgar acerca de lo que en rigor ignoramos? El juicio, esto es, el pronunciamiento en pro o en contra de un modo posible de entender las cosas, es, según Descartes, un acto de la voluntad Cuando es clara y distintamente evidente que las cosas son de una cierta manera, no podemos menos que juzgar que son así como las percibimos. Pero cuando esta evidencia falta, nuestra voluntad que, como vimos, no conoce límites, puede según Descartes, pronunciar juicios a su arbitrio sobre todas las materias que de algún modo se le presentan. Estos pronunciamientos pueden ser necesarios y útiles en la práctica, pero su valor teórico es nulo. Y el hombre que pretende establecer una ciencia cierta tiene que abstenerse de juzgar sobre aquello que se representa sólo de un modo oscuro y confuso.

Cabe preguntar de dónde provienen las representaciones confusas. Descartes responde que ellas son todas representaciones de origen sensorial, que tenemos en virtud de la misteriosa unión del alma con el cuerpo. Aunque un inventario de nuestras representaciones confusas probablemente confirmaría la tesis cartesiana (un sensualista diría que ello se debe a que todas nuestras representaciones tienen ese origen, también las claras), ella suscita ciertas dificultades, al menos en el contexto de su filosofía. En efecto, si la aceptamos, debemos admitir que el alma separada del cuerpo no tiene representaciones confusas. Aunque el entendimiento sigue siendo finito, no tendrá en este caso sino percepciones claras y distintas. La voluntad, restringida en su campo de aplicación a los objetos que le ofrecen estas percepciones, no hallará ocasión en ellos para ninguna duda, ningún yerro, ningún fracaso. Liberada de todo extravío y de

toda incertidumbre, el alma separada del cuerpo, aunque finita, no puede tomar conciencia de sus propios límites ni establecer un contraste entre su propia miseria y la grandeza de su Creador. El alma incorpórea, así pensada, ofrece aspectos paradojales, pues se presenta como un ser limitado, que, sin embargo, no adolece de defectos, completamente contento con lo que tiene, perfecto, por decirlo así, en su género. En esta concepción ¿progresa o desmejora el alma cuando se separa del cuerpo? Al parecer progresa —y así lo cree ella misma—, pues en adelante sólo tiene representaciones claras y distintas, y cesa toda inquietud, todo motivo de queja; pero en un punto decisivo, la separación significa un retroceso, por cuanto el alma pierde la conciencia de sus límites y con ello el impulso que le movía a superarlos; el alma incorpórea de Descartes, feliz porque nada sabe de lo que la trasciende, nutrida eternamente de un magro repertorio de nociones claras, no es más que una pobre alma pagada de sí misma, que se cree un dios finito.

Nos hemos alejado de nuestro tema central. Antes de retomarlo, destaquemos una consecuencia de la filosofía cartesiana que conserva más que otras un interés actual. Nuestro saber seguro llega sólo hasta donde alcanza la evidencia de las ideas claras y distintas: esta conclusión de Descartes, aunque no baste para deslindar con exactitud los límites del conocimiento, constituye una enseñanza de valor permanente, que cada nueva generación debe aprender a defender contra el asalto siempre renovado de charlatanes y oscurantistas. La defensa no es grata, pues provoca las iras de esos personajes turbios que han hecho del discurso filosófico un engendro altisonante y tenebroso para dar salida a sus torturados sentimientos, y que por cierto rechazan la exigencia de una claridad que haría saltar a la vista las fallas de su educación y su carácter. En nuestro tiempo despierta su cólera el empirismo lógico, este movimiento filosófico que, cualesquiera que sean sus limitaciones, ha tenido el mérito de defender con tesón el principio cartesiano de la claridad de pensamiento. El combate es desigual: por un lado, un pensamiento más bien pe-

destre, es cierto, pero claro, preciso, expuesto sin adornos, sin nada de esa opulencia verbal que disimula en otros la pobreza de ideas; un pensamiento que invita como pocos a que se lo discuta, se lo refute incluso, pero con la inteligencia, con el discurso racional y razonado; por el otro lado un persistente rehuir las precisiones, un fracaso que diríamos deliberado en cada intento de decir con exactitud cuál tesis se discute, qué se alega en su contra y, a cada paso, una explosión de insultos, calculada quizás para suplir la fuerza que debieron tener los argumentos.

Conocemos, según Descartes, intelectualmente, con claridad y distinción, la existencia de Dios y la nuestra propia. De la existencia de otras cosas tenemos sólo un conocimiento sensitivo[7]; aunque la veracidad divina garantiza su autenticidad, este conocimiento, por su naturaleza misma, es oscuro y confuso, y no ofrece una base segura para determinar la esencia de esas cosas cuya existencia revela. El conocimiento científico de las cosas finitas distintas de mí puede versar únicamente sobre esas determinaciones suyas que podemos representarnos clara y distintamente, y éstas son según Descartes solamente aquéllas expresables en términos de número, figura y movimiento. El saber sobre las cosas finitas distintas de mí, la física, tiene que adoptar pues forma matemática, y constituirá una ciencia cierta sólo en la medida en que revista esta forma. Todos conocemos los triunfos que ha conquistado la investigación de la naturaleza por el camino que le señalara Descartes. Pero la necesidad del método prescrito puede entenderse de dos maneras: o bien la física tiene que hacerse matemática porque sólo lo matematizable de las cosas es inteligible y conocible para el hombre; o bien, tiene que hacerse

[7]La doctrina según la cual sabemos de la existencia de los entes que nos rodean con un conocimiento sensitivo, distinto del conocimiento intelectual —intuitivo o demostrativo— con que sabemos de la existencia propia y la de Dios, aparece formulada en el *Ensayo* de Locke, libro IV, cap. II, Nº 14 y cap. XI; creo, con todo, que ella es fiel a la enseñanza de Descartes sobre el conocimiento de que hay cuerpos (única vía que tenemos, según él, para saber que hay otras personas humanas), tal como aparece elaborada en la sexta meditación metafísica y resumida en el artículo I de la segunda parte de los *Principia*.

matemática porque el número, la figura y el movimiento definen exhaustivamente la esencia de las cosas naturales. Descartes, algo dogmáticamente, elige la segunda alternativa: la materia concebida como el sistema de las determinaciones modificables de la extensión representa en forma completa y adecuada las cosas naturales que no son inteligencias como yo; una investigación guiada por esta representación, una física matemática como Descartes la concibe, puede, en principio, llegar a conocer cabalmente estas cosas como de veras son. De modo, pues, que la finitud del entendimiento, que Descartes tan nítidamente ha destacado, radicando en ella la constitutiva finitud de nuestro ser, no entraña en definitiva una limitación permanente del alcance de nuestro saber, sino sólo una necesidad de proceder con calma y, sobre todo, con cautela a establecerlo. Según este juicio de Descartes, no hay nada en las cosas que la inteligencia inquisitiva de los hombres no pueda llegar a conocer adecuadamente si se la ejerce con método y sin precipitación. Veremos en seguida cómo Leibniz nos lleva a una concepción diferente, más a tono con la visión cartesiana original de la finitud de nuestro ser y de nuestro entendimiento.

2

La filosofía de Leibniz quiere pensar lo finito y lo infinito de modo que no parezca que lo infinito absorbe y anula lo finito. La urgencia de esta tarea intelectual nacía de la necesidad de responder a la filosofía de Spinoza, en la cual los conceptos y métodos del pensamiento cartesiano se combinaban en un sistema al parecer más coherente y armonioso que el del propio Descartes, con una visión panteísta del universo que, puesta en boga por los filósofos italianos del barroco, Descartes había querido precisamente combatir. No podemos detenernos aquí a hablar de Spinoza, aunque su obra constituye el eslabón que une Leibniz a Descartes; pero debemos señalar que la fiera oposición que suscita en los filósofos cristianos no obedece a que él haya identificado a Dios con las criaturas, absurdo que

sólo una apologética ignorante o malévola ha podido atribuirle, sino a que ha exaltado a Dios hasta anular las criaturas, entre ellas, por cierto, al hombre. Esta anulación es la que Leibniz quiere superar, repensando los conceptos ontológicos básicos, cuya versión tradicional, precisada por Descartes, hacía al parecer inevitables las conclusiones de Spinoza. Con la tradición distingue Leibniz entre sustancia y accidente. Sólo las sustancias poseen independencia real; los accidentes son en y por las sustancias que modifican[8]. ¿Cómo hay que entender la independencia de las sustancias? Para la tradición ella consistía en que cada sustancia existe por sí misma, conserva su existencia aunque otras sustancias la pierdan. Pero si es así no puede evitarse la conclusión de Spinoza: no hay más sustancia que Dios, pues todo lo demás existe por El y no sólo dejaría de ser en cuanto Dios desapareciera —suposición sin duda absurda— sino que además requiere del concurso permanente de Dios para seguir subsistiendo[9]. Si quiere evitarse esta conclusión es preciso pensar de otro modo la independencia de la sustancia. Y es lo que hace Leibniz: según él hay que distinguir entre el ente necesario, cuya inexistencia sería imposible, y que por lo mismo es independiente en cuanto a su existencia, y los entes contingentes, que pueden existir o no existir; la existencia de éstos no es independiente, en cuanto requiere siempre una razón o causa fuera de ellos; pero algunos de estos entes gozan de

[8]En la alta edad media se sostuvo la posibilidad de que los accidentes, al menos por milagro, subsistiesen independientemente de la sustancia en la que naturalmente inhieren. Pero ya Leibniz no quiere saber nada de esta doctrina difícilmente inteligible, concebida al parecer en apoyo de una cierta interpretación metafísica de la eucaristía. Véase al respecto la instructiva obra de Gottfried Martin, *Wilhelm von Ockham*, Berlin, 1949, *passim* y especialmente págs. 183-207: "Das akzidentale Sein als ein Sein möglicher Selbstständigkeit".

[9]Leibniz no ha soñado con negarlo: "Il est ... très manifeste que les substances créés dependent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'emanation, comme nous produisons nos pensées". *Discours de métaphysique* (1686), XIV; *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt (GP.), vol. IV, pág. 439. Cf. *De rerum originatione radicale* (1697), *Opera philosophica*, ed. Erdmann (E.), pág. 148 B; *Lettre a M. Bayle* (1702), E. 191 B.

independencia en cuanto a su posibilidad: tales son las sustancias, que en esto se distinguen de los accidentes. Me explico: la posibilidad de un accidente particular dado depende siempre de la posibilidad de la sustancia en que inhiere. La posibilidad de una sustancia, en cambio, funda y envuelve la posibilidad de todos sus accidentes y no depende para nada de la posibilidad de otras sustancias[10] —excepto, naturalmente, la del ente necesario, que puede dar-

[10]Esta tesis fundamental de Leibniz aparece explícita o implícitamente en muchos escritos suyos. He aquí una versión particularmente concisa: "Si qua notio sit completa, seu talis ut ex ea ratio reddi possit omnium praedicatorum ejusdem subjecti cui tribui potest haec notio, erit notio Substantiae individualis, et contra. Nam substantia individualis est subjectum quod alteri subjecto non inest, alia autem insunt ipsi, itaque praedicata omnia ejusdem subjecti sunt omnia praedicata ejusdem substantiae individualis; eorum ergo ratio reddi potest ex notione substantiae individualis, eaque sola". *Opuscules et fragments inédits,* ed. Couturat (C.), pág. 403. De aquí se desprende inmediatamente el conocido aforismo leibniziano de que "le présent est gros de l'avenir" (E., 187 A, 706 B). "Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata praeterita, praesentia ac futura". *Primae veritates,* C., 520. El 14 de julio de 1686 explica a Arnauld: "Certes, puisque Dieu peut former et forme effectivement cette notion complète dont on peut rendre raison de tous les phénomènes qui m'arrivent, elle est donc possible, et c'est la véritable notion complète de ce que j'appelle *moi,* en vertu de laquelle tous mes prédicats m'arrivent comme à leur sujet". *Lettres de Leibniz à Arnauld,* ed. G. Lewis, Paris, 1952, pág. 40. Sin embargo, en carta a de Volder del 6 de julio de 1701, Leibniz hace una declaración que parecería contradecir esta doctrina. Leibniz polemiza allí contra una definición de sustancias que atribuye a su corresponsal —"substantia est, quod seorsim concipi potest" (GP., II, 220)— y sostiene: "Mea certe opinione nihil est in universitate creaturarum, quod ad perfectum suum conceptum non indigeat alterius cujuscunque rei in rerum universitate conceptu, cum unaquaeque res influat in aliam quamcunque ita ut si ipsa sublata aut diversa esse fingeretur, omnia in mundo ab iis quae nunc sunt diversa sint futura" (GP., II, 226). Me inclino, con todo, a entender que en este pasaje y en general en toda esta polémica, Leibniz busca obtener que de Volder, por sí mismo y para defender sus propias premisas, llegue a la negación de toda acción transitiva real entre las sustancias creadas, y, por esta vía, a la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida. (Cf. en la misma carta, GP., II, 227: "Quod meam notionem substantiae attinet, malim eam nasci ex mutua consideratione nostra ... quam a me uno produci ac velut obtrudi"). Sólo así logro conciliarlo con su enseñanza habitual, cuyas consecuencias desarrolla con toda claridad ya en el *Discours de métaphysique* (1686): "Si j'estois capable de considerer distinctement tout ce qui m'arrive ou paroist à cette heure, j'y pourrois voir tout ce qui m'arrivera, ou qui me paroistra à tout jamais; ce qui ne manqueroit pas,

se por descontada y que Leibniz concibe como el fundamento de toda posibilidad[11]. De esta concepción se siguen importantes consecuencias. Para entenderlas mejor introducimos un distingo. Aristóteles, como es sabido, distinguía nueve géneros de accidentes. Para Leibniz se reducen a dos: modos (que corresponden aproximadamente al ποιός aristotélico, la *qualitas* de los escolásticos) y relaciones. Los modos existen en y por la sustancia que modifican; las relaciones sólo en el pensamiento que las establece[12]. En efecto, las relaciones entre entes reales, aunque mediata o inmediatamente terminan en sustancias, no pueden existir en éstas: tendrían, como dice Leibniz, un pie en cada una de las sustancias relacionadas[13] y se daría el absurdo de que una sustancia posee en sí algo, una relación, que sólo puede ser y concebirse desde otra sustancia. Con todo, aunque las relaciones no existen en las sustancias relacionadas, sino sólo en el pensamiento que las relaciona, si ese pensamiento es válido las relaciones que establece tienen un fundamento en las sustancias con-

et m'arriveroit tout de même, quand tout ce qui est hors de moy seroit détruit, pourveu qu'il ne restât que Dieu et moy" (GP., IV, 440). Leibniz mantiene esta doctrina hasta las postrimerías de su vida; el 19 de agosto de 1715 escribe a des Bosses: "Non credo systema esse possibile, in quo monades in se invicem agant quia non videtur possibilis explicandi modus. Addo, et superfluum esse influxum, cur enim det monas monadi quod jam habet? Nempe haec ipsa natura substantiae est, ut praesens sit gravidum futuro et ut ex uno intelligi possint omnia, saltem ni Deus miraculo intercedat". (E, 728A).

[11]"Si l'*être de soi* est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi; puisqu'ils ne sont enfin que par l'*être de soi;* ainsi rien ne sçauroit exister... *Si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible". (De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R.P. Lami,* 1701, E. 177B). Cabe preguntarse si esta concepción de Leibniz constituye un antecedente, por lo menos ideal, de la "única base posible para una demostración de la existencia de Dios", propuesta por Kant en 1763.

[12]"Je crois que les qualités ne sont que des modifications des substances et l'entendement y ajoute les relations". (*Nouveaux essais,* II, xii, 3; 238B). Véase sobre este tema el estudio de Gottfried Martin, "Der Begriff der Realität bei Leibniz", *Kantstudien,* Bd. 49 (1957/58), págs. 82-94; ahora, también, el libro del mismo autor, *Leibniz. Logik und Metaphysik,* Colonia, 1960, especialmente capítulo X, págs. 165 y ss.

[13]Lo mismo decía ya Ockham; véase el pasaje citado por Martin, *Leibniz,* pág. 183.

sideradas, hay en cada una de ellas un modo que corresponde a las otras, en el cual tiene asidero la posibilidad de relacionarla legítimamente con ellas[14]. Ahora podemos entender mejor en qué consiste la independencia de las sustancias, en contraste con la dependencia de los accidentes: mientras el concepto de un modo no revela las sustancias que ese modo modifica, y el concepto de una relación no indica los términos que vincula, el concepto adecuado de una sustancia encierra todos los modos de esa sustancia y contiene el fundamento suficiente de todas las relaciones que, habida cuenta naturalmente de otras sustancias, cabe válidamente atribuirle[15]. Puesto que los accidentes, necesariamente, son *de* una sustancia, los conceptos de los accidentes, por ser tales, tienen que contener una referencia a las sustancias que califican; pero, como hemos dicho, estos conceptos no determinan esas sustancias, éstas figuran en ellos como variables indeterminadas, una en los conceptos de modos, dos o más en los conceptos de relación. Todo concepto de accidente es por esto siempre un concepto general, pues las variables que contiene pueden tomar muchos valores; un universal abstracto, pues la pluralidad de casos que abarca no está determinada, en su diversidad, por él. El concepto adecuado de una sustancia, en cambio, no contiene una referencia intrínseca a entidades variables e indeterminadas; universal, en cuanto unifica la multiplicidad de sus modos, es universal concreto, en cuanto los determina en toda su variedad; el concepto adecuado de una sustancia es concepto individual, no general, pues no se refiere sino a la sustancia que concibe adecuadamente; es perfectamente suficiente para pensar a ésta en su realidad, mientras los

[14]"Nullas dari denominationes pure extrinsecas, quae nullum prorsus habeant fundamentum in ipsa re denominata. Oportet enim ut notio subjecti denominati involvat notionem praedicati". (*Primae veritates,* C., 520).

[15]"Nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un estre complet, est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée. Au lieu que l'accident est un estre dont la notion n'enferme point tout ce qu'on peut attribuer au sujet à qui on attribue cette notion". (*Discours de métaphysique,* VIII, GP., IV, 433).

conceptos de accidentes no pueden bastar por sí mismos para pensar realizados los modos y relaciones a que se refieren.

Así concebida, la sustancia puede ser finita o infinita. La finitud consiste en una limitación del grado de perfección de la sustancia. La sustancia infinita es absolutamente perfecta en todos los órdenes, las sustancias finitas, más o menos imperfectas. Debemos entender que, en lo que toca a la existencia, la perfección consiste en la existencia necesaria, esto es, una existencia tal que negarla sería contradictorio. Debemos entender asimismo que la limitación de las sustancias finitas se expresa como una imperfección, mayor o menor, en todos los órdenes, también en el orden de la existencia[16]. Por esto ninguna sustancia finita existe necesariamente; todas ellas pueden no existir, y si de hecho algunas existen, es porque la sustancia infinita les da el ser, o, como se dice tradicionalmente, las crea. ¿Qué sustancias finitas crea la sustancia infinita? No todas las posibles. Dos sustancias que, consideradas cada una por su cuenta, nada tienen de imposible, es decir de contradictorio, pueden ser incompatibles entre sí. Las sustancias que lleguen a existir tendrán que ser compatibles entre sí, o como Leibniz dice *composibles.* Pero cabe concebir una multitud de conjuntos diferentes de sustancias composibles. ¿Cuál creará la sustancia infinita? No cualquiera, al azar. El ser perfecto sólo puede crear el mejor, el que realice en conjunto un grado mayor de perfección: el sistema de las sustancias creadas, o sea el mundo, no puede ser sino el mejor posible. De aquí podemos sacar algunas conclusiones: desde luego, cualquier conjunto de infinitas sustancias finitas realiza infinitamente más perfección que un conjunto finito de sustancias finitas; como no es imposible en-

[16]La degradación de lo finito en todos los órdenes de la perfección resulta inevitable si concebimos la perfección infinita como lo hace Malebranche, cuando habla de "cette proprieté qui est essentielle à l'infini, d'être en même temps un et toutes choses, composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections différents, et tellement simple, qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle". *Entretiens sur la métaphysique,* II, 6; ed. Cuvillier, Paris, 1948, tomo I, págs. 88-89.

contrar una combinación de infinitas sustancias composibles, es seguro que el mundo consta de infinitas sustancias o, como se dice, es infinito[17]. En segundo lugar: no hay dos sustancias que difieran sólo en el número, que sean dos realizaciones indiscernibles de un mismo grado de perfección, dos mellizos metafísicos; no las hay, dice Leibniz, porque no hay ninguna razón para crearlas, la mera duplicación no enriquece el mundo. El mundo es pues un conjunto de infinitas sustancias infinitamente diferenciadas, ordenables en una escala de perfección creciente[17a]. La máxima riqueza se asegura si hay una gra-

[17] "Quaeris porro, cur infinitae actu monades? Respondeo, ad hoc suffecturam earum possibilitatem, cum praestat quam ditissima esse opera Dei". (Carta a des Bosses del 20 de septiembre de 1712, E., 687A). Un pasaje de otra carta al mismo corresponsal, del 19 agosto de 1715, nos abre perspectivas más hondas: "Maxima verisimilitudine judicamus, nos non solos existere non tantum ex principio Divinae Sapientiae, sed etiam ex principio illo communi quod passim inculco, quod nihil fit sine ratione, nec ratio apparet, cur, tot possibilibus aliis, nos soli praeferamur". (E., 727B-728A). Este pensamiento está más elaborado en los inéditos, donde se presenta como una imponente interpretación metafísica de la noción antropomórfica de la bondad de Dios. "Principium autem meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere, quia ratio existendi prae omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet, quam quod non omnia compatibilia. Itaque nulla alia ratio determinandi, quam ut existant potiora, quae plurimum involvant realitatis". (C., 530). "Omne possibile exigit existere, et proinde existeret, nisi aliud impediret, quod, etiam existere exigit et priori incompatibile est, unde sequitur, semper eam existere rerum combinationem, qua existunt quam plurima..." (*De veritatibus primis*, E., 99A). "Eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus, seu in ipsa possibilitate vel essentia, esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur, omnia possibilia, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad existentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas. Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum". (*De rerum originatione radicali*, E., 147 B).

[17a] Antecedentes de esta concepción se encuentran ya en Tomás de Aquino; escribe en la *Summa contra Gentiles*, Lib. III, 97: "Ostensum est enim, quod Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem, sicut in finem. Non autem hoc modo, quod aliquid divinae bonitati per ea quae fiunt accrescat: sed ut similitudo suae bonitatis in quantum possibile est imprimatur in rebus. *Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis*

dación continua —esto implica, entre otras cosas, que para cada dos sustancias de perfección diferente (o sea, dos sustancias cualesquiera) habrá siempre en el mundo una tercera, de perfección intermedia entre las suyas.

Las sustancias finitas son una versión limitada, disminuida, de la perfección de la sustancia infinita; por esto puede decirse que la reflejan. Este reflejo es tanto más claro y adecuado cuanto más cerca está la sustancia de la perfección divina; cuanto más imperfecta, en cambio, tanto más oscuro e irreconocible es el reflejo. Tiene que haber, asimismo, en cada sustancia un fundamento que sirva de base para determinar sus relaciones de composibilidad con las otras; también puede decirse, pues, que cada una refleja a todas las demás. En cuanto la sustancia creada refleja a su Creador y también a las infinitas otras que han sido creadas con ella, hay que convenir que, aunque finita, ella envuelve lo infinito; aunque su esencia es de perfección limitada, en algunos casos, hasta insignificante, ella involucra infinitos modos en que puedan fundarse sus relaciones con infinitas sustancias diferentes. Tales relaciones pueden entenderse como relaciones de acción y pasión, pero conviene recordar que sólo tienen realidad en el entendimiento que las concibe; en las sustancias relacionadas hay con todo una base que legitima y sustenta las relaciones que se les atribuyen. Cuando la base de la relación de una sustancia con otra expresa la perfección de la primera, se dice que aquélla actúa sobre la segunda; la segunda, entonces, padece bajo la primera, y la base que la relación tiene en ella ha de expresar su limitación; de otro modo las dos sustancias no serían composibles. La perfección, pues, corre parejas con la actividad; la pasividad, con la limitación y la imperfección. El ser infinito, Dios, es pura actividad y no padece bajo nada. Al otro extremo de la *scala naturae*

deficere necesse est, ad hoc ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus... Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus..." (Yo subrayo; debo esta cita a F. Delekat, *Immanuel Kant*, Heidelberg, 1963, pág. 48).

existen seres que, sin llegar a ser pura pasividad —con ello, dejarían de ser— han reducido su actividad a un mínimo; Leibniz los llama "mónadas dormidas" (*mónada,* o sea, *unidad,* es su término técnico para designar a la sustancia). Si atendemos a la conciencia que tenemos de nosotros mismos podemos dar un significado más concreto a estas determinaciones. Por lo demás, cada uno es, para sí, el único ente que conoce en forma inmediata; su autoconciencia es la fuente de su conocimiento ontológico, su concepto de sí mismo el paradigma de la noción de sustancia. Leibniz, igual que Descartes, se descubre como sujeto de percepciones y voliciones, o, como él prefiere decir, de percepciones y apetitos; pero no le parece que estos últimos denoten la existencia de una facultad especial, esencialmente distinta de la capacidad de percibir; antes bien, concibe el apetito como la tendencia ínsita en cada estado perceptivo a transformarse en otro estado perceptivo. Las percepciones del individuo reflejan, de manera no del todo clara, pero no del todo confusa, el universo de las sustancias composibles con él. Su perfección se expresa en sus actos; su limitación en sus padecimientos. Estamos expuestos a padecer la acción de otras sustancias a través de lo que llamamos nuestro cuerpo. Expresión de nuestra pasividad, lo es también de nuestra limitación; de ahí que sea la fuente de la confusión de nuestras representaciones: éstas son confusas en la misma medida en que son pasivas, esto es, sensitivas, carnales; son claras y distintas en la medida en que son activas, conceptuales, intelectuales. Esta doctrina recuerda de cerca a Descartes, pero con una decisiva diferencia: para Descartes, como vimos, la unión de alma y cuerpo es contingente; para Leibniz, en cambio, es necesaria: el cuerpo expresa la finitud, y no puede faltarle a ningún ser finito; ningún ser finito, por lo mismo, puede carecer de representaciones sensitivas, confusas; sólo porque las tiene puede reflejar, confusamente como conviene a un ser finito, a Dios y a la totalidad del universo. De este modo desaparece la dificultad, que señalábamos al hablar de Descartes, en cuanto a la condición del espíritu finito separado del cuerpo; tal separación no es

concebible, pues implicaría que el ser finito se volviera infinito, se identificara a Dios; la condición finita es esencialmente carnal y conlleva siempre representaciones confusas, y el afán de cambiarlas y aclararlas; eternamente desazonado, el espíritu finito no está expuesto en cambio a empantanarse en una dicha fruto de un espejismo. De ahí que Leibniz afirme que la vida eterna no puede consistir en un pleno goce, que no dejara nada que desear, y que nos volviera estúpidos, sino en un progreso perpetuo a nuevos placeres y nuevas perfecciones[18].

Esta nueva determinación metafísica de la finitud del ser del hombre ofrece una base suficiente para una doctrina de los límites del conocimiento humano, más precisa y más consecuente que la de Descartes. Para exponerla, aunque sea sólo a grandes rasgos, debemos explicar algunas nociones elementales de la lógica de Leibniz, la cual, como era de esperar, guarda armonía con su metafísica[19]. Si lo que existe propiamente son sustancias y sus modos, es natural que la verdad se exprese en juicios categóricos que exponen en su predicado los modos de la sustancia mentada en el sujeto. Todo juicio verdadero tiene un fundamento, el cual consiste en último término, siempre, en que lo que mienta el predicado inhiere o como Leibniz dice, "está en" (*inest*) lo mentado en el sujeto[20]. El con-

[18]*Principes de la nature et de la grâce*, Nº 18; E., 718 B.

[19]A principios de este siglo llegó a sostenerse que la metafísica de Leibniz era sólo una consecuencia de sus innovaciones en la lógica; véase especialmente Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901, también Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Londres, 1937 (1ª ed., 1900). Pero ha terminado imponiéndose la concepción más natural de que la relación es inversa. Corresponde al profesor Bogumil Jasinowski el mérito de haber iniciado la reacción contra la interpretación logicista dominante, en su tesis doctoral, *Die analytische Urteilslehre Leibniz in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik*, Viena, 1918.

[20]"Il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lors qu'une proposition n'est pas identique, c'est à dire lors que le prédicat n'est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les Philosophes appellent *in-esse*, en disant que le prédicat *est dans* le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet

cepto adecuado del sujeto de un juicio verdadero contiene, necesariamente, los conceptos del predicado. Para evidenciarlo, claro está, pueden requerirse muchos pasos intermedios, tantos, tal vez, que el hombre no esté en condiciones de darlos todos. Tal será el caso, desde luego, cada vez que el concepto sujeto envuelva lo infinito, de modo que su análisis completo tuviera que expresarse en un juicio (imposible) de infinitos predicados. Hemos visto que este caso se da si el sujeto del juicio es una sustancia existente, aunque sea finita, pues toda sustancia existente refleja el universo y envuelve, por lo tanto, el infinito. El hombre no puede, pues, conocer adecuadamente el fundamento de los juicios sobre las sustancias existentes, no puede analizar el concepto de las mismas hasta descubrir en él la razón de la inherencia del predicado que el juicio les atribuye. En cuanto formulados por el hombre, estos juicios son siempre inseguros, basados en una representación confusa, sensitiva, de la sustancia mentada en el sujeto. Puesto que no es posible conocer sus fundamentos, estos juicios no pueden ordenarse en la cadena de razones de una ciencia. ¿En qué consiste entonces la ciencia humana, si lo real, que es su objeto propio, rebasa fatalmente la finitud de nuestro entendimiento? Juicios científicamente asegurados sólo pueden ser aquellos cuyo concepto sujeto se deja analizar en un número finito de predicados, en cuyo caso el hombre puede cerciorarse de que los predicados se fundan efectivamente en el sujeto. ¿Qué juicios son éstos? En primer lugar, los principios de la lógica y la ontología, que expresan determinaciones universales del ente en tanto que ente; constituyen un saber abstracto, pero fundamental, obtenido, como dijimos, reflexionando sobre el propio ser. Cumplen también el requisito indicado, los juicios que analicen conceptos forja-

enferme tousjours celuy du prédicat, en sorte que celuy qui entendroit parfaitement la notion du sujet, jugeroit aussi que le prédicat luy appartient". (*Discours de métaphysique*, VIII; GP., IV, 433). La misma idea en C., *11*, 16, 401-402, 518-519, pasajes todos que figuran en mi versión española de *Cinco escritos de Leibniz* aparecida en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, vol. IX, Nº 3, diciembre de 1962 (págs. 55, 68, 67 y 62, respectivamente).

dos por el hombre, abstraídos tal vez de las representaciones sensitivas, pero precisados luego por convención. Entre estos conceptos pueden establecerse relaciones expresables en un sistema de axiomas, del cual cabe luego inferir una enorme variedad de consecuencias; todas éstas son verdades ciertas, aunque no se refieran a nada real, por cuanto tienen su fundamento en los axiomas que determinan el sentido de los conceptos envueltos; si existen entes que, al entendérselos como instancias de esos conceptos, satisfacen, aunque sea aproximadamente, esos axiomas, las conclusiones inferidas de éstos valdrán para esos entes, con el grado pertinente de aproximación. Como es sabido, en nuestro siglo se ha organizado a las disciplinas matemáticas tradicionales como sistemas axiomáticos de este tipo, llegando a verse a la ciencia matemática como el estudio generalizado de tales sistemas. Aunque Leibniz defendió como nadie la necesidad de ordenar las verdades matemáticas en cadenas deductivas, no llegó, sin embargo, a esta concepción moderna, porque creía que era posible inferirlas todas de algunos principios simples, absolutos y no convencionales, de carácter lógico-ontológico[21]. Por eso Leibniz nunca insistió en la diferencia entre matemática y metafísica, que tanto importará a Kant. Por eso, también, me parece, nunca llegó a hacer enteramente explícitas las consecuencias epistemológicas que aquí pretendemos derivar de su filosofía[22]. A pesar de que dice expresa-

[21]Véase la demostración de la proposición "dos más dos son cuatro" en *Nouveaux essais*, IV, vii, 10, E., 363. También la referencia a una pretendida demostración (obviamente circular) de la tridimensionalidad el espacio en la *Teodicea*, Nº 351, E. 606A.

[22]No faltan, con todo, en sus obras pasajes que sugieren, me atrevo a decir, inequívocamente, las consecuencias a que pretendo llegar. Transcribo algunos en que se destaca claramente su concepción del valor y los límites de una física matemática: "Quoique dans la nature il ne se trouve jamais de changements parfaitement uniformes, tels que demande l'idée que les Mathématiques nous donnent du mouvement, non plus que des figures actuelles, à la rigueur, de la nature de celles que la Géométrie nous enseigne; néanmoins les phénomènes actuels de la nature sont ménagés et doivent l'être de telle sorte, qu'il ne se rencontre jamais rien, où la loi de la continuité ... et toutes les autres règles les plus exactes des Mathématiques soient violées. Et bien loin de celà, les choses

mente que las abstracciones son indispensables para el conocimiento científico de las cosas[23], no explica con suficiente claridad de qué modo un saber abstracto, una ciencia acerca de entes de razón, puede ser de provecho para el conocimiento de los existentes concretos[24]. Podría haberlo hecho mejor si hubiera reconocido la impor-

ne sauroient être rendues intelligibles que par ces règles, seules capables, avec celles de l'Harmonie, ou de la perfection, que la véritable Métaphysique fournit, de nous faire entrer dans les raisons et vûes de l'Auteur des choses. La trop grande multitude des compositions infinies fait à la vérité que nous nous perdons enfin, et sommes obligés de nous arrêter dans l'application des règles de la Métaphysique, aussibien que des Mathématiques, à la Physique; cependant jamais ces applications ne trompent, et quand il y a du mécompte après un raisonnenment exact, c'est qu'on ne sauroit assez éplucher le fait, et qu'il y a imperfection dans la supposition ... Ainsi quoique les méditations Mathématiques soient idéales, cela ne diminue rien de leur utilité, parce que les choses actuelles ne sauroient s'écarter de leurs règles; et on peut dire en effet, que c'est en cela que consiste la réalité des phénomènes, qui les distingue des songes". (*Replique aux reflexions de Bayle,* 1702, E., 189 B-190 A). "Une abstraction n'est pas une erreur pourvu qu'on sache que ce qu'on dissimule, y est. C'est comme les mathémaciens en usent quand ils parlent des lignes parfaites, qu'ils nous proposent, des mouvemens uniformes et d'autres effets reglés, quoique la *matière* (c'est à dire le mélange des effets à l'infini, qui nous environne) fasse toujours quelque exception. Pour distinguer les considérations, pour réduire les effets aux raisons, autant qu'il nous est possible, et pour en prévoir quelques suites, on procède ainsi: car plus on est attentif à ne rien négliger des considérations, que nous pouvons régler, plus la pratique répond à la théorie. Mais il n'appartient qu'à la suprême raison, à qui rien n'échappe, de comprendre distinctement tout l'infini, toutes les raisons et toutes les suites". (*Nouveaux essais,* Avant-propos, E. 198 B). Véase, por último, el ataque a la física cartesiana en *De ipsa natura* (1698), especialmente Nº 13, de donde tomo el siguiente expresivo pasaje: "Unde pro certo habendum ... nullam ... uspiam dari (quod inter nova et majora axiomata mea est) perfectam similaritatem; cujus rei consequens etiam est, nec corpuscula extrema duritie, nec fluidum summa tenuitatis, materiamve subtilem universaliter diffusam, aut ultima elementa, quae primi secundive quibusdam nomine veniunt, in natura reperiri. Quorum cum nonnihil perspexisset (ut arbitror) *Aristoteles,* profundior mea sententia, quam multi putant, judicavit, praeter mutationem localem opus esse alteratione, nec materiam ubique sibi esse similem, ne maneat invariabilis". (E., 159 B).

[23]"Abstractionibus enim opus est ut res scientifice explicentur". A de Volder, 20 de junio de 1703, GP., II, 252. El párrafo entero en que figura esta frase podría agregarse a los pasajes citados en la nota anterior.

[24]Podría, no obstante, estimarse que Leibniz ha dicho todo lo que era menester en un pasaje como el que citábamos recién: *"Une abstraction n'est pas une erreur, pourvu qu'on sache que ce qu'on dissimule, y est"*. (E., 198 B).

tancia de los sistemas deductivos fundados en axiomas convencionales. Aunque el entendimiento humano nunca vaya a poder concebir adecuadamente ni la más insignificante sustancia existente, la representación confusa inefable que tiene del universo de las sustancias puede estimularlo a inventar sistemas axiomáticos cada vez más complejos que enlacen conceptos abstractos cada vez más diferenciados sugeridos por la representación sensorial. Aunque no puede esperarse que estos sistemas jamás permitan dar cuenta de toda la variedad de lo real, es posible refinarlos progresivamente, contrastando sus consecuencias con la experiencia, y reformándolos en menor o mayor grado cuando ésta no confirma a aquéllas. Si aceptamos que esta concepción de la ciencia humana de las cosas existentes —que ha venido a desarrollarse sólo en este siglo— está efectivamente implícita en la filosofía de Leibniz, podemos completar rápidamente nuestro paralelo entre Leibniz y Descartes. Para ambos el conocimiento de lo real tiene que revestir forma matemática, pero la matemática como Leibniz la concibe no trata sólo del número, la figura y el movimiento: ciencia general de los sistemas axiomático-deductivos, la aritmética, la geometría y la mecánica son dentro de ella sólo casos particulares. Para ambos el conocimiento de lo real es una tarea infinita; pero mientras Descartes, como veíamos, estima que los conceptos fundamentales de la ciencia son adecuados a la naturaleza de las cosas, en el pensamiento de Leibniz, como hemos creído necesario interpretarlo, esa adecuación no se produce en ningún punto[25]. En la *Crítica del juicio,* el más leibniziano de sus escritos críticos, Kant ha definido un concepto con el que se puede

[25]Conviene recordar lo que Leibniz escribe sobre la realidad de la magnitud, la figura y el movimiento, las llamadas "cualidades primarias", que para los cortesianos expresaban adecuadamente el ser de los entes que nos rodean; "On peut même demonstrer que la notion de la grandeur, de la figure et du mouvement n'est pas si distincte qu'on s'imagine, et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions, comme le font encore (quoyque bien d'avantage) la couleur, la chaleur, et autres qualités semblables dont on peut douter si elles se trouvent véritablement dans la nature des choses hors de nous. C'est pourquoy ces sortes de qualités ne sçauroient constituer aucune substance".

ilustrar admirablemente la concepción que venimos exponiendo. Me refiero al concepto de "idea estética". La idea estética es, según Kant, "una representación de la imaginación, que da mucho que pensar, sin que, no obstante, un pensamiento determinado, es decir, un concepto, pueda serle adecuado"[26]. Kant explica que ningún concepto puede ser enteramente adecuado a estas representaciones de la imaginación por cuanto ellas son "intuiciones internas"[27]. En la filosofía de Leibniz esta explicación artificiosa es innecesaria: nuestra representación sensible del mundo externo puede entenderse como una idea estética, que estimula la inteligencia a producir una sucesión interminable de conceptos para aprehenderla, sin que ninguno logre adecuársele jamás. La representación sensible combinada con la serie de conceptos que suscita sin que ninguno pueda nunca pensarla adecuadamente, son la manera como el entendimiento finito refleja al infinito que tiene del universo una representación intelectual, que ninguna representación sensible podrá nunca exponer adecuadamente. La existencia efectiva de esta representación intelectual del universo, afirmada por la metafísica de Leibniz, es en su pensamiento la garantía de que la obra de la ciencia no es absurda, no es un trabajo de Sísifo, aunque no termine jamás.

(*Discours de metaphysique,* XII, GP., IV, 436). Más concisamente, en latín: "De corporibus demonstrare possum non tantum lucem, colorem, calorem et similes qualitates esse apparentes sed et motum et figuram et extensionem. Et si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi..." (*De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis,* E., 445).

[26]"Unter einer ästhetischen Idee... verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff* adäquat sein kann... Man sieht leicht, dass sie das Gegenstück (Pendant) von einer *Vernunftidee* sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine *Anschauung* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann". *Kritik der Urteilskraft,* Nº 49, edición de 1790, pág. 190.

[27]*Ibídem,* pág. 191.